

# IDENTITÁSMINTÁZATOK AZ AKARAT MINT AZ ÖNAZONOSSÁG VÁLTOZÓJA

---

VALASTYÁN TAMÁS

„mihelyt 'akarunk'...”

„Így akartam!”

(Friedrich Nietzsche)

## A TORZÍTÓ REPREZENTÁCIÓ

**H**a az akaratra az identitás felől szeretnénk rákérdezni, azaz hogy milyen szerepet játszik, milyen funkciót tölt be, egyáltalán hogyan jelenik meg az akarat az ember önismereti processzusaiban, akkor kevésbé valamiféle kitüntetett entitásként, lényegi mozzanatként, mint inkább azon reprezentációk játéktereinek egyik tagjaként érdemes rá tekinteni, amelyek leírják, átírják, folytonosan felülírják az embertudományi diskurzusokat. Ezzel persze egyáltalán nem könnyítjük meg a saját helyzetünket. Odo Marquard találó metaforikájára utalva mondhatjuk, hogy az egyik ködhatást magában foglaló problémafelhőt, nevezetesen az akaratót ütköztetjük a másik nem kevésbé zavaros problémafelhővel, az identitásával, amiből igen nagy vihar kerekedhet.<sup>1</sup> Kell-e nekünk ilyen vihar, ha mi éppen, hogy tisztán szeretnénk látni ez ügyben? Hogy a lehetséges viharkárok mértékét enyhítsük, mégis-csak az tűnik ildomosnak, hogy a reprezentáció fogalmába kapaszkodjunk.

Nézzük meg hát először, milyen viszonyban van a reprezentáció az identitással, majd pedig hogy ebben a viszonyban milyen szerepet játszik az akarat. Ha ezt az összefüggést általánosságban feltártuk, térhetünk rá volta-képpen feladatunkra, arra, hogy konkrétan miként jelenik meg az akarat némely kurrens szerzőnél az identitásdiskurzusokban.

Újra csak Marquard-ra utalhatunk, aki az identitásról szóló nagy ívű s tőle megszokott módon eruditív tanulmányában Arthur Schopenhauer egyik könyvére hivatkozva fejti ki azt, hogy az identitás milyen reprezentációs tér-

---

Ez a tanulmány a HURO 0801/180 számú, Európai, nemzeti és regionális identitás – elmélet és gyakorlat (2009–2011) című kutatási pályázat keretében készült.

<sup>1</sup> Vö. Odo Marquard: *Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion*. In: Odo Marquard, Karlheinz Stierle (Hrsg.): *Identität*. Poetik und Hermeneutik VIII. Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.<sup>2</sup> 347.

ben jelenik meg. Schopenhauer szerint a halandóság kötelével a nyakunkon a következő három alapmeghatározottságra vagyunk tekintettel: az első az, amiként az ember van, ez tulajdonképpen az ember legtagabb értelemben vett egyénisége. A második az, amije van az embernek: ez a minden értelemben vett vagyon és birtok. A harmadik az, amit elképzel/megjelenít/előállít az ember: „E kifejezésen tudvalevően azt értjük, hogy mi az ember mások képzeletében, tehát milyennek képzelik el a többiek.”<sup>2</sup> Marquard értelmezői intenciója szerint nekünk most a harmadik, tehát hangsúlyosan a reprezentációt előtérbe helyező alapmeghatározottsággal kell foglalkoznunk, e tekintetben viszont még idézni kell Schopenhauer könyvének negyedik fejezetéből, rámutatva arra, hogy milyen hordereje van e reprezentációs aktivitásnak s viszonynak:

„A mások véleményét rólunk saját emberi természetünk különös gyengesége folytán általában nagyon sokra becsülnék; pedig a legcsekélyebb gondolkodás megtaníthatna bennünket arra, hogy a saját boldogságunkra nézve az számba se jöhet. Ugyanezért alig érthető: mennyire örül minden ember belsőleg, mihelyt észreveszi, hogy idegenek mily kedvező véleményt táplálnak róla, és hiúságának valamely módon hízelegnek.”<sup>3</sup>

Eszerint az ember a véleményalkotás reprezentációs játékerének szükségképpen szereplőjeként identifikálódik – Schopenhauer szcenírozásában oly módon, hogy amiképpen az ember van, „ami ő, az (...) elrejtőzik és eltorzul azáltal, amit ő elképzel/megjelenít/előállít”.<sup>4</sup> Itt nem is az az elsődlegesen érdekes, hogy feltételeződik egy lényegi entitás, hanem hogy ez a dramaturgia oly módon rejtí magában egyfajta lényegiség létét, hogy ez a lényeg(iség) elképzelve/megjelenítve/előállítva szükségképpen csakis torz és rejtett lehet. Marquard ezt egy hagyományokban bővelkedő belátásnak nevezi, amely Platón elmunkálataival veszi kezdetét, aki szerint „az ember tulajdonképpen nem más, mint a lelke, amely azonban a testébe van száműzve”.<sup>5</sup>

Platónnál az akarat, amint azt több szöveghely is tanúsítja, a vágyakozó lélekreszhez tartozik. Ily módon az alacsonyabb lelki mozgások régiójában lakozik, voltaképpen a szomjúság metaforikus, általánosabb jelentésében van szó Platónnál az akaratról, legalábbis az *Állam* Negyedik könyvében. Ami elsősorban azért érdekes, mert az akarat – ahhoz képest, ami aztán a metafizika történetében a fogalom teleologikus mozgásához társul – kevésbé

---

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer: *Életbölcsség* (Dr. Kelen Ferenc fordítása). In. Uő.: *Szerelem, élet, halál – Életbölcsség*. Göncöl Kiadó, Budapest., é. n. 173.

<sup>3</sup> I. m. 208.

<sup>4</sup> O. Marquard: *Identitát...* Id. kiad. 348.

<sup>5</sup> Uo.

alakítja, indukálja, mint inkább elszenvedi a mozgást, a léleknek abban a belső viszonylatában legalábbis, (a)hogy például a gondolkodás parancsol.<sup>6</sup>

A mi vizsgálódásunk szempontjából az akaratnak ily módon történő színrevitele azért érdekes, mert benne és általa az akarat az identitás torzító/torzuló reprezentációs terének szerves részeként identifikálódik. A következőkben azt nézném meg, hogy az önazonosságra irányuló lényegi meghatározások történeti rendjében az akarat miképpen játssza változó, változatos szerepét az identitásdiskurzusokon belül. A identitás négy kurrens fogalmában tudniillik, amelyeket nevezünk most konverzív, konstruktív, szubverzív és kontingens identitásnak, különböző szerepkörben jelenik meg az akarat. Az elsőben, a konverzív identításban, amelyet Ágoston *Vallomások*ja reprezentál leginkább, mintegy szükséges előfeltételként tűnik fel az akarat. A második, a konstruktív identitás játékterében, amely a modernitás egy különösen meghatározó szakaszában, a német idealizmus idején kristályosodik ki elsősorban Schelling koncepciójában, az akarat az egymásba fordulva azonosuló szubjektív és objektív sarokpontját vagy szaturációs felületét, billenő platóját képezi. A harmadikban, a szubverzív identításban, amelyet a schopenhaueri-nietzschei nyomvonal képvisel a modernitáson belül, az akarat tulajdonképpen szétvet majdnem minden identifikáló aktivitást. A negyedikben, a kontingens identításban, amelyet Richard Rorty érvelése alapján szeretnék körvonalazni, az akarat több, egymástól lényegesen eltérő funkciói révén – az ennek különböző létszituációkban történő előforduláshoz társulván – konstatíve ismét csak beazonosíthatatlanná válik.

Vonjuk hát az akaratot interpretáció alá, textus és interpretáció topografikus elrendeződésének abban a nietzschei értelmében, (a)hogy az interpretáció alól a szöveg nem tűnik el!<sup>7</sup>

### A KONVERZÍV IDENTITÁS MINTÁZATA

Ágoston *Vallomások*jának VIII. könyvét az utókor több tekintetben is kulcsszöveggként tartja számon, leginkább természetesen a híres kertjelenet miatt, amidőn is Ágoston megtér. Magának a könyvnek, de tulajdonképpen a hippói püspök egész életének, életművének kontextusában az egyik legfontosabb mozzanat tárul fel az olvasó előtt ezen a ponton: Ágoston konverzív identitásának létrejötte. Tudniillik ő ekkor születik meg új emberként. Jelen pillanatban csupán arra szeretnék szorítkozni, hogy egy ez idáig e vonatkozásban kevésbé érintett momentumot emeljek ki, azt nevezetesen, hogy az

---

<sup>6</sup> Vö. Platón: *Állam* (Szabó Miklós fordítása). In. *Platón összes művei*. Európa, Budapest, 1984. 436a–439e

<sup>7</sup> Ehhez pl. vö. Friedrich Nietzsche: *Túl jón és rosszon* (Tatár György fordítása). Ikon, Budapest, 1995. 35.

akarat miképpen van jelen e konverzió megtörténtében. Persze azt a körülményt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Ágoston szövege, hogy úgy mondjam, nem szinkrón beszéd, hanem diakrón, tehát voltaképpen létrejöttének az időbeli különbség szerves eleme, azaz a konfesszionális jelleg mellett az emlékezés dinamikája is befolyásolja alakulását, amint arra Peter Brown, az egyik újabb Ágoston-monográfia szerzője rámutat, mondván:

„Ágoston (...) tudja, hogy az ember múltja elevenen él jelenében: az emberek azért különböznek egymástól, mert személyes múltbeli élményeik másképp alakították akaratukat. Amikor a kertben vívódik önmagával, nem egy gonosz hatalommal, valami külső 'anyaggal' küzd, ami 'besározza' lelke tiszta páncélját: a harc az emlékezetben folyik, saját múltbeli tapasztalatait kell legyőznie.”<sup>8</sup>

Ágoston tehát az emlékezés során rekonstruálja identitásának konverzív fordulatát, s ezt a mnemotechnikai teremtetést az akarat is motiválja, az akarat is e harc és vívódás kontextusában közelítendő meg (nem pedig a rögtöni cselekvés lehetőségessége vagy lehetetlensége okán, amit mint az akarat szerepének s funkciójának egyik mainstream mozgatórugóját tartunk számon). Az emlékezés egyben az akarást is formálja. Az emlékezetben dúló harc dinamikájának ritmusa aszerint alakul, hogy az emlékezet diakrón, időben kibontakozó, az én által irányított rendje vagy éppen az emlékek hirtelen, hátborzongatóan uralhatatlanul feltoluló mozgása határozza-e meg az én mnemonikus munkáját. Az én ragadja-e meg az emlékeit s azt a módot, ahogyan mindezt véghez akarja vinni, vagy az ént ragadják-e el emlékei s azok a módok, ahogyan akarja mindezt? A kérdésben retorizálódó harc, emlékezés és akarási harca határozza meg a VIII. könyv egészét. Ágoston konfesszionális textúrájában az emlékezés–identitás–akarat hármassága alakzata adja ki azt a mintázatot, amely alapján egyáltalán szerveződik s amely révén leginkább újraolvashatóvá válik (számomra) a szöveg.

Az akarat Ágostonnál azon mozgásformák közé tartozik, amelyek mintegy közvetítenek vagy inkább lehetővé teszik az utat a változó javak és a változhatatlan jó között. Hogy a változó javak vagy a változhatatlan jó felé fordulok-e, az Ágoston szerint „nem kényszerű, hanem akaratlagos”.<sup>9</sup> Tehát bizonyos értelemben tőlem függ, hogyan döntök. Az akarat ebben a döntésben játszik meghatározó szerepet.<sup>10</sup> De míg *A szabad akaratról* szóló dialógusban, hogy

---

<sup>8</sup> Peter Brown: *Szent Ágoston élete* (Sághy Marianne fordítása). Osiris, Budapest, 2003. 201.

<sup>9</sup> Szent Ágoston: *A szabad akaratról* (Tar Ibolya fordítása). In. Uő.: *A boldog életéről – A szabad akaratról*. Európa, Budapest, 1989. 171.

<sup>10</sup> E döntés horderejének az ágostoni filozófia tematikus és történeti alakulásában játszott szerepéhez lásd pl. Kendeffy Gábor gondolatmenetét, aki Ágoston megterü-

úgy mondjam, az akaratnak ez a döntés-faktora vagy -potenciálja életlenül, kiéleztelenül ábrázolódik – melyről a következő mondat tanúskodik: „Lehet-e biztonságosabb valami annál az életnél, ahol csak az történhet meg, amit akarsz?”<sup>11</sup> –, addig a *Vallomások* VIII. könyvében az akarat hatalma élesen vetül elénk. Az imént *A szabad akaratról* írott dialógusból idézettek szerint az akarat mintegy alárendelődik az isteni jó változatlanóságának, mert hogy a változatlan jót akarva biztonságos és boldog élet vár rám. S a változatlan jót úgysis akarom. Gond tehát nem lehet. A rosszat ilyen értelemben kiiktatom.

Sokkal nagyobb teret szentel azonban Ágoston a pár évvel később született *Vallomásokban* a változó javak felé forduló akarás problémájának. Rendkívül plasztikus ábrázolásban adja elő azokat a körülményeket s mozzanatokat, amelyek során nem tudja vagy nem képes akarni a változatlan jót, helyesebben nem képes akarata a változatlan jó felé fordulni. Itt az a semmi reprezentálódik oldalakon keresztül, amelyet *A szabad akaratról* írottak során még el tudott intézni ennyivel a szerző: „a semmiről nem lehet tudni semmit.”<sup>12</sup> A legárulkodóbb kép a semmi reprezentációjára a VIII. könyv szövegében a hasadás metaforája. A hasadás Ágoston szerint úgy keletkezik a lelkében, hogy egyszerre akarja és nem akarja az isteni lényeggel való azonosulást, és a két ellentétes irányú mozgás szétszakítja a lelkét, valamifajta hiányt, rést hagyva maga után:

„én voltam, aki akartam és én, aki nem akartam. Én, én voltam bizony. Nem akartam teljes igazában, de teljes egészében nem is vonakodtam. Ezért magammal viaskodtam és bennem így hasadás keletkezett. És ez a hasadás, bár akaratom ellenére történt, nem volt bizonyosság valami másik szellemi lényre bennem, csak a saját lelkem bűnhődésére vallott.”<sup>13</sup>

Amíg ez a hasadás kettészeli a lelket, nem lehet szó konverzív identitásról. Ez a hasadás csak úgy tűnhet el, ha az akarás mozgása átritmizálja, magába szervesíti a nemakarás ellenmozgását. Azaz ha az akarat „egész teljességgel” a változatlan jó felé fordul. A szövegbe az „egész teljességgel” akarni fordulat nem imperatívikusan, hanem mintegy inverz módon, az ismétlés, az önmegerősítés, a folytonos korrekció, a visszavonódás, majd újratelítődés

---

lésének, „a végletes rátalálásnak” a bekövetkeztét a korszak teleologikus hagyománya felől interpretálja, rámutatva arra, hogy Ágoston milyen erőfeszítéseket tesz „a teljes bizonyossággal vállalható telosz” fellelése, valamint annak a bölcsesség és a boldogság jegyében érvényesített életvezetési elvvé történő emelése érdekében. Vö. Kendeff Gábor: *Szent Ágoston és az akadémiai szkepszis*. Gond, 1992/3. 115–116.

<sup>11</sup> Szent Ágoston: *A szabad akaratról*. Id. kiad. 173.

<sup>12</sup> I. m. 172.

<sup>13</sup> Augustinus: *Vallomások* (Városi István fordítása). Gondolat, Budapest, 1987. 235.

ritmusában az esetlegességet beismerő, bevalló, ugyanakkor azt elfogadni nem képes lélekrezdülés és -fájdalom retorikai alakzataként íródik be: „Mondom, parancsolja a lélek, hogy akarjon. Nem parancsolná, ha nem akarná és a parancsa mégsem teljesül. Ámde nem akarja egész teljességgel, tehát nem parancsolja teljes igazában.”<sup>14</sup>

Annak a tényleges fontosságáról, hogy az akarat erős pecsétjének a nyoma az ágostoni identitáson a konverzió jele is egyben, tehát hogy a konverzió csak akkor következhet be, ha „egész teljességgel” akarja az egyén a megváltást, a következő sorok tanúskodnak:

„Hogy ne csak elinduljak, hanem meg is érkezzek oda, mást nem jelentett, mint az indulás akarását, de erős és elszánt, teljes akarását. (...) Tehát sok mindent cselekedtem, s bennük az akarás és a képesség nem volt azonos. És nem cselekedtem meg a nekem hasonlíthatatlanul vonzóbbnak tetszőt, bár tüstént meg is cselekedhettem volna, mert mihelyt akarom, már mindenképpen akarom.”<sup>15</sup>

A hippói püspök emlékezésében tehát az akarat a konverzív identitás szükséges előfeltételeként munkál, ám oly módon, hogy az emlékek nem győzik le a megtörténtek akarás vagy nem akarás motiválta-árnyalta mivoltát, hanem mindig már harcban vannak egymással.

#### A KONSTRUKTÍV IDENTITÁS MINTÁZATA

Hogy a modernitás szignifikáns identitásdiskurzusaiban megjelenő akarat szerepének s funkciójának változását érzékeltessük a premodern vagy inkább a modernitás küszöbe előtti szerephez s funkcióhoz képest, állíthatjuk, hogy míg az akarat – amint azt Ágoston kapcsán érzékeltük – a modernitás előtt a konverzió egységesítő mozgásrendjében identifikálódik, addig a modernitás küszöbének átlépésekor az akarat a szubverzió szétvető mozgásrendjében artikulálódik. Persze ha a különbségnek az öazonosság létlehetőségében kardinális szerep jut is a modernitásban – s ez valóban lényegi eltérés a premodernitás egységképzeteihez viszonyítva, mondhatjuk Foucault-val, hogy korszakküszöbnek tekinthető –, azért a különbség, váltás, változás szubverzív jelenléte más-más mértékben érvényesül a különféle identitáskonceptiókban. Schellingnél tulajdonképpen az azonosság rendjének létrejötte a különbözőség nélkül elképzelhetetlen, de nyomatékosan kell utalnunk arra, hogy a különbség mindenképpen azonosságot előfeltételez nála. És ebbe a transzcendentális modellbe épül be az akaratkonceptió is. Nietzsche-nél pl. már az

---

<sup>14</sup> I. m. 234.

<sup>15</sup> I. m. 232., 233.

azonosságnak és különbözőségnek ez a diametrikus egymásra utaltsága megszűnik, nála Schopenhauer nem kis hatására az akarat vakon lobogó aktív erőként jelenik meg, miáltal az akarat irányulás jellege kiiktatódik, teleologikus mozgása felfüggesztődik.

Interpretációm jelen szakaszában pusztán azt mutathatom meg, hogy az akarat Schelling identitásfilozófiai koncepciójában miképpen tölti be azt a szerepét, hogy az öntudat vagy az intelligencia ugyan általa lesz szükségképpen önmaga, ezzel azonban egyúttal a másikat, a rajta kívüli intelligenciát, öntudatot is meghatározza, pontosabban lehetségessé teszi. Helyesebben: miért az akarat az, amelynek a révén az intelligencia „önmagát megpillantja egy másik intelligencia tükrében”.<sup>16</sup> Itt természetesen csupán nagy vonalakban érinthetem azt a folyamatot, amelynek eredményeképp létrejöhet az intelligenciának a másik tükrében megtörténő önszembesülése. E nagyvonalú interpretáció sem kerülheti meg azonban annak hangsúlyozását, hogy Schellingnél számos kontextusban és különböző gondolati variációkban kerül elő az intelligenciának, az értelmes szónak, illetve az öntudatlanságnak, a természetinek a viszonya. Mondhatni, eltérő gondolkodói korszakainak invariánsa a tudat és az öntudatlan szigorúan egymásból, egymás által feltárható viszonya. Manfred Frank egy helyütt a logosz dialektikus struktúrája kapcsán próbálja végiggondolni eme invariánst:

„lehetővé teszi-e a logosz (...) dialektikus struktúrája a racionális összetevők teljes elszakítását eredetüktől? Alapjában véve ez maga is rituálé, szó szerinti értelemben a meg-beszélés aktusa, amelynek segítségével a logosz (a kiejtett szó) kiszabadítja magát a szótan fogantatás éjszakájából. (...) Csak 'a legnagyobb erőfeszítéssel' képes az értelem ezt a témát távol tartani magától, mondja Schelling – hasonló distancián alapul tudatának állandóan veszélyeztetett lehetősége –; mert 'az alapon mindig úgy van ott az a szabálytalanság, mintha egyszer újra kitörhetne’.”<sup>17</sup>

A fiatalkori filozófiai tájékozódást követő korszakban eme invariáns neve Schellingnél az identitás, mely ugyanúgy magában foglalja a szótan fogantatás sötét, rituális csendjét, mint a mítoszok homályló, fulguratív alakzatait, valamint az értelem, a logosz magabiztosan fénylő formáit. Az identitás különböző potenciálfokozatokon keresztül konstruálódik meg, vagyis hát itt a

---

<sup>16</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere* (Endreffy Zoltán fordítása). Gondolat, Budapest, 1983. 295.

<sup>17</sup> Manfred Frank: *A költészet mint „új mitológia”* (Gombos Csaba fordítása). In. Nyizsnyánszki Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*. KLTE, Filozófia Intézet, Debrecen, 1997. 263–264.

passzív nyelvi alakzatok helyett inkább aktívát vagy mediálisat szükséges alkalmazni: az én vagy az intelligencia potenciálisan és fokozatosan megkonstruálja s ezzel mintegy közvetíti önmagát a másik felé. A konstruktív identitásban az akarat az egyik potenciafokot képviseli. Méghozzá a produktív szemlélet utáni fokozatot alkotja. Azért kell ellépni, leválni a produktív önszemlélet szintjétől, egyben átemelődni, átemelni magam az akarás hatványára, mert a produktív önszemlélet szintjén az Én ugyan szemlélheti a tőle különbözőt, az objektív világot, ám maga nem lehet objektívvé a maga számára.

„Csak az akarásban emelkedik ez is [ti. az Én önszemlélete – V. T.] magasabb fokra, vagyis lesz belőle magasabb potencia, mert általa az Én a maga *egész* mivoltában, vagyis egyszerre szubjektumként és objektumként vagy produktív Énként lesz objektummá a maga számára. Ez a produktív Én mintegy elválík a pusztán eszmei Éntől, és most már nem is válhat soha ismét eszmeivé, hanem örökké és abszolút módon objektív az Énnek a számára.”<sup>18</sup>

Nos az akarás hatványfokán válik az én számára lehetővé, hogy egyszerre szubjektumként és objektumként, azaz a maga egészében létezzen s ezáltal egyszersmind reflektálja, közvetítse is önmagát. Ezt a különbség által formálódó potenciális egészet vagy egységet az akarás úgy éri el, hogy maga aktív erőként identifikálódik az azonosuló/azonosító mozgásban. Azaz az akarat nem az én valamely adott meghatározottsága, hanem „közvetlen önmeghatározás”. Ezt Schelling külön is kihangsúlyozza, hogy az intelligenciában magában benne van, benne kell lennie a cselekedetnek, mármint ez az intelligenciában benne rejlő, önmagára irányuló cselekedete az énnel a közvetlen önmeghatározás, amelyet Schelling akarásként aposztrofál:

„Az intelligenciának ezt az önmeghatározását *akarásnak* nevezzük a szó legáltalánosabb értelmében. (...) És nem (...) valamilyen meghatározott akarásról van szó, amely tartalmazza már egy tárgynak a fogalmát, hanem a transzcendentális önmeghatározásról, a szabadság eredeti aktusáról.”<sup>19</sup>

Ám az intelligenciának ehhez az önmeghatározó, szabad, akarati aktivitásához szükségképpen kapcsolódik hozzá „*egy rajta kívüli intelligencia meghatározott cselekvése*”.<sup>20</sup> Az akaratom „csak rajtam kívüli intelligenciák által

---

<sup>18</sup> F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 284.

<sup>19</sup> I. m. 283.

<sup>20</sup> I. m. 291.



lehetséges”,<sup>21</sup> és vice versa, a rajtam kívüli intelligencia mint egyúttal a világ produktív része csupán az akaratom önmeghatározó szabad aktusa által lehetséges. Az akarat által fordulhat egymásba – aktivizálódhat s medializálódhat – az intelligencia és a világ, konstruálódhat meg e fokozódó, szaturálódó mozgásrenden belül az én transzcendentális identitása. Ettől a koncepciótól – a látszólagos távolságok ellenére – már nincs is olyan messze a nietzschei szubverzív identitás vakon lobogó akarati faktora. Vagyis hát messze van persze, de hogy egyáltalán a szubverzió lehetősége fennáll(hat), ahhoz a schellingi különbségben artikulálódó azonosságnak nagyon tisztán meg kellett formálódnia. Mert még egyszer hangsúlyozom, Schelling identitás-filozófiája transzcendentálisan a különbségre épül. Nietzsche elképzelésére aztán nagyban támaszkodva fejtheti ki Richard Rorty a maga kontingens identitáskonceptióját.

#### A SZUBVERZÍV IDENTITÁS MINTÁJA

Az akaratra vonatkozó, azt tematizáló és problematizáló elképzelések Nietzsche-nél igen szórtnak – ráadásul e szórtságon belül ellentmondásosnak – tekinthetők az életművön belül. Eleinte az akaratot illetően a filozófus mintha számolna valamiféle entitás jelleggel, megragadható, körülírható tulajdonságként, ilyesmi eredőjeként vagy következményeként beszél róla – a szépség esztétikai látszatának apollóni billogát fedezve fel az „akaratont”, mely ily módon a megcsalátás szinonimájával egyenlő, a szenvedés és az öröm katartikus-mámorító hatalmának az ellehetetlenítésével:

„A görögöknél a gényusz és a művészi világ megdicsőülése képében kívánta látni magát az 'akarat'; hogy az 'akarat' megdicsőülhessen, ahhoz teremtményeinek is méltóknak kellett érezniük magukat rá, hogy megdicsőüljenek, egy magasabb szférában kellett viszontlátniuk magukat anélkül, hogy a képzelet e tökéletes világa imperatív vagy feddő módon hatna. A szépség szférája ez, ahol tükörképeiket, az olümposziakat látták.”<sup>22</sup>

Később az akarat a képzelet tökéletes világának magasabb szférájától le választódván éppen a szabadság mámorító-katartikus hatalmának forrásává válik, s még mindig, megint csak megragadható, teremtő elvként identifikálódik. Ám a teremtés magában foglalja a kezdetet és a bevezést, a folyamatos újakezdés rákészülő feszültségét és a permanens búcsúzkodás, az utolsó óra megtöretésének kínját – hogy Zarathustra szavaival éljünk.

---

<sup>21</sup> I. m. 304.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus* (Kertész Imre fordítása). Európa, Budapest, 1986. 40–41.

„Bizony mondom, száz lelken és száz bölcsőn és száz szülési fájdalom át vitt az én utam. És búcsúzkodtam is eleget, tudom, miként töretek meg az utolsó órán a szív.

Ámde teremő akaratom, sorsom akarja így. Avagy, hogy megmondjam néktek az igazat: épp ilyen sorsot – akar akaratom.

Szenved és fogságra vetetett minden, mi érez bennem: akaratom mégis újra meg újra megszabadít, és megörvendeztet engem.

Az akarát megszabadít: így szól az igaz tanítás akaratról és szabadságról – így tanítja ezt néktek Zarathustra.”<sup>23</sup>

Zarathustra akarát-szólamában ugyanakkor van egy tónus, mely az akarát felszabadító hatalmát is beárnyékolja, azaz hatalmasabb nála is. Az idő uralását illető tehetetlenség miatti legmagányosabb bánat ez: „Az akarát megszabadít: ámde hogy nevezik vajon azt, mi még a szabadítót is láncra veri? (...) Nem bír visszafelé akarni az akarát; hogy nem bírja megtörni az időt és az idő vágyait – az akarát legmagányosabb bánata ez.”<sup>24</sup> Az akarát, a hatalom-akarást Nietzsche Zarathustrájánál tehát egyszerre felszabadító és láncra verő. Ugyanazon lényegi hatás, Zarathustra költői-nyelvi léténél maradvá, a mondás konstatív és negatív jellegének, az állításnak és a tagadásnak a két ellentétes oldala. Nietzsche itt, az akarát nyelvbe szövődöttségét vagy a nyelv akarati meghatározottságát tekintve, mondhatjuk, hogy dialektizál, a mondás nyelvi és akarati aktivitását illetően ugyanannak két, egymással ellentétes megnyilvánulásáról beszél.

Ez a gondolkodás és nyelv metodikáját vagy retorikáját átható dialektizáló mozgás adja át helyét a *Túl jön és rosszon* néhány locusát olvasva egy más típusú aktivitásnak: a kibontakozást a szétágazásban, elnövésben, áthelyeződésben s visszahatásban folytató és mindig másként visszatérő erő nyomvonalainak topológiájáról van szó.

„'Akarat' természetesen csak 'akaratra' hathat – 'anyagra' nem (például 'idegekre' nem): tömören: meg kell kockáztatnunk a hipotézist, hogy mindenütt, ahol 'hatásokat' ismerünk el, nem akarát hat-e akaratra –, s nem lehet-e, hogy minden mechanikus történet, amennyiben ott egy erő válik tevékennyé, éppenséggel akaraterő, akarát-hatás. – Végül feltéve, hogy sikerülne ösztönéletünk teljességét az akarát Egy alapformájának kibontakozásaként és szétágazásaként magyarázni (...), akkor megszereznének a jogot, hogy minden ható erőt egyértelműen úgy határozzunk meg: a *hatalom akarása*.”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra* (Kurdi Imre fordítása). Osiris/Gond, Budapest, 2000. 108.

<sup>24</sup> I. m. 171.

<sup>25</sup> F. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Id. kiad. 35.

Itt már szó sincs dialektikáról, e helyt az akarat-erők egymásra ható játékaról van szó. Egy alapforma sokféle szétágazásáról, mely a hatalom akarása nevet viseli. Név tehát itt is van, de már kevésbé lényegi, nominatív, beazonosító megnevezésről van szó, mint inkább a különbségeket érvényre jutni engedő affirmatív differenciálásról. Nietzsche-nél az erők, a hatalmi akaraterők e sokszínű játékát Gilles Deleuze-nél pontosabban kevesen jellemezték:

„A nietzschei felfogás szerint egy erőnek egy másik erőhöz való viszonya sohasem valami lényegében negatív elem. Az az erő, amely a másikhoz való viszonyában behódolásra kényszerül, nem tagadja a másikat vagy azt, ami nem ő, hanem igenli a saját különbségét és élvezti ezt a különbözőséget. A negatív, a tagadás nem úgy van jelen a lényegben, mint amiből az erő az aktivitását meríti: ellenkezőleg, a negatív ennek az aktivitásnak az eredménye, vagyis egy aktív erő létezéséből és különbségének affirmációjából ered.”<sup>26</sup>

Nos, e nagyfokú diszperzitáson belül két dolog feltűnően markánsan ütközik ki, hogy ne mondjam, rendeződik el, mintegy a magnetizáló erőpólusok köré szerveződő vasreszelékekhez hasonlatosan. Egyrészt az, hogy a nyolcvanas évekre megsokasodnak az akaratot középpontba állító vagy csupán az akarat apropóján születő vagy más témák kifejtésekor az akarat (a hatalom-akarás) felé kitérő gondolatmenetek. Másrészt olyan alapfogalmak és -teóriák körzetében tűnik fel az akarat fogalom releváns momentumként, mint az embert fölülmúló ember, az Isten halála, az örök visszatérés, a minden érték ártértékelése és természetesen a hatalom akarása.

Könnnyen beláthatjuk mindezt, ha csak arra gondolunk, ahogy Zarathustra költői tanításában tulajdonképpen már teljesen készen s tisztán csillámlik fel a hatalom akarásának mint az akarat legkikristályosodottabb változatának alakzata,<sup>27</sup> amiként Volker Gerhardt fogalmaz: Nietzsche a hatalom-akarás fogalmával

---

<sup>26</sup> Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia* (Moldvay Tamás fordítása). Gond–Holnap, Budapest, 24.

<sup>27</sup> Vö. F. Nietzsche: *Így szólt Zarathustra* (Kurdi Imre fordítása). Osiris/Gond, Budapest, 2000. 140–143. *Az ön-fölülműlésről* című szakasz pregnáns megfogalmazásai: „Ez hát minden akaratotok, ti legbölcsebb bölcsek: a hatalom akarása; akkor is, ha jóról és gonoszról szól beszédetek, és felbecsli, mi értékes, mi nem.”; „A keletkezés folyamára löktétek akaratotokat és értékeiteket; a hatalom régtől való akarását árulja el nékem, mit hisz jónak és gonosznak a sokaság.”; „Nem a folyam hoz veszedelmeket reátok, ti legbölcsebb bölcsek, nem ő vet véget annak, mi jó és gonosz tinétek: hanem amaz akarat maga, a hatalom akarása – a kimeríthetetlen, nemző élet-akarat.”; „Csak ahol élet van, ott van akarat is: csak hogy nem élet-akarat, hanem – így tanítom én – a hatalom akarása!”

„kerekíti le az embert felülmúló ember koncepcióját mind elméleti, mind pedig gyakorlati értelemben, és így áll össze a fogalmi keret 'a legmélyebbbről feltörő gondolat', az örök visszatérés gondolata számára. Zarathustra (...) úgy véli, hogy ezzel [ti. a hatalom akarásával – V. T.] az élet legbelsejébe sikerült behatolnia. Ez több akar lenni pusztá metaforánál, hiszen ő az Egész, az életet éltető erők egészét akarja általa megragadni és ezért mind a külsőt, mind a belsőt meg kell próbálnia felfogni.”<sup>28</sup>

Vagy ha meggondoljuk, hogy az akaratnak (a hatalom-akarásnak) ez az egymást felerősítő, legyengítő vagy keresztező életerőket magába sűrítő kruciális alakzata miként képezi lehetőségfeltételét és módszertani keretét a *Túl jön és rosszon* első két fejezetében a filozófusok előítéleteiről és a szabad szellemről kifejtett gondolatoknak, amennyiben a hatalom-akaráss Nietzsche szerint a szubjektum-kritikai, nyelvfilozófiai, retorikai és hermeneutikai olvasás kritikai-motivációs erejét táplálja. Nem létezik magánvaló, abszolút akarat, hanem benne mint „valami *bonyolultan összetett*”, „sokréti dolog”-ban, „mihelyt 'akarunk'”, mindig már számos, különféle erőmozgás kezd meg játékát, kezdve az érzésektől az izmokon s a gondolatokon át az affektusokig.<sup>29</sup>

Mihelyt akarunk tehát – rengetegféle uralhatatlan s uralt erőmozgás játéktérévé válik az emberi lélek, szellem és test. Nietzschénél egyáltalán nem az identitás, valami önazonos lényegszerű felől identifikálódik az akarat. Ha azt mondjuk, hogy voltaképpen ennek éppen az ellenkezőjéről van szó, nem egészen pontos a kép, de közelebb kerülhetünk Nietzsche interpretációs szándékához. Részint tudniillik a filozófus a nyolcvanas évek második felében született feljegyzéseiben már határozottan egyfajta identitáskritikai kontextusban beszél az akaratról (is).<sup>30</sup> Részint pedig – tekintettel az életmű egészen átható retorikai, a trópusokra vonatkozó kutatásokra s érzékenységre – éppenséggel az akarat lesz nála az a szöveg, amely az interpretáció *alatt* s az interpretációval mintegy az alapját képezi annak a hatékony dekonstruktív, szubverzív potenciálnak, amely folyton eltéríti, megteveszti az önidentikus ént bármiféle tapasztaló, megismerő munkálataiban. Nietzsche persze soha nem mondja azt, hogy nem lehetünk önmagunk – az akarat, a

---

<sup>28</sup> Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche* (Csatár Péter fordítása). Latin Betűk, Debrecen, 1998. 135–136.

<sup>29</sup> Vö. F. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Id. kiad. 21.

<sup>30</sup> Lásd ehhez *A hatalom akarása* Harmadik könyvének 516. számú töredékét s ennek de Man általi elemzését: F. Nietzsche: *A hatalom akarása* (Romhányi Török Gábor fordítása). Cartaphilus, Budapest, 2002. 227–228. és Paul de Man: *A meggyőzés retorikája*. In. Uő.: *Az olvasás allegóriái* (Fogarasi György fordítása). Ictus-JATE, Szeged, 1999. 163–180.

hatalomakarás textuális és organikus szubverziójának belátásából ezen következtetésnek éppen az ellenkezőjéről bizonyosodhatunk meg: „Értenünk kell *önmagunk megőrzéséhez*: ez a függetlenség legkeményebb próbája.”<sup>31</sup> Önmagunkat megőrizni nem más, mint a hatalom akarásainak és az akarat hatalmainak szubverzív mozgását folytonos interpretációval megtartani, fenntartani, egyáltalán vele tartani (ki).<sup>32</sup>

#### A KONTINGENS IDENTITÁS MINTÁJA

Rorty gondolataival fűzni tovább az akarat és az identitás összefüggését tematizáló írást azon a ponton, ahol egy nietzschei gondolatmenet rekapitulálása szakad meg, tulajdonképpen több tekintetben is adekvát. Egyrészt Rorty a nietzschei filozófiában látja egy olyan gondolkodás megformálódását, amely nem pusztán rekontextualizálás, hanem valóban valami újnak, másnak az iniciatívája. Nietzsche kreatív kezdeményezése egyebek mellett abban áll, ahogyan pl. az igazságot, a nyelvet, a narratívát, valamint a filozofálás módját érinti. Ez Rorty vagy éppen Paul de Man szcenírozásában úgy néz ki, hogy az igazságra nem mint egy organicitás vagy egy filozofikum lényegének, magánvalóságának kifejeződésére, hanem használhatóságuk s alkalmazhatóságuk, egyszóval pragmatikájuk mértékére van tekintettel a filozófus:

„Sok minden, amit Nietzsche mond, többé-kevésbé levezethető abból az állításából, mely szerint a 'magánvaló tudás' épp olyan tarthatatlan fogalom, mint a 'magánvaló dolog', valamint abból a gondolatból, hogy '[az ész kategóriái] semmi mást nem képviselnek, mint egy bizonyos fajta és faj életképességét – s egyedül használhatóságukban rejlik 'igazságuk'.”<sup>33</sup>

Az igazság fikcionalitásának hangsúlyozása a hiposztazálása ellenében, illetve „az igazság retorika általi szükségszerű felforgatásának” kiemelése egyfajta autoratív ontológiai és metafizikai kategóriaként való jellemzése helyett – nos mindezt a Nietzsche-olvasás de mani impulzusaiként említhetjük.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> F. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Id. kiad. 37.

<sup>32</sup> Nos ha mindezeket megfontoljuk és az ezen utalások által kirajzolódó problémamezőre tekintünk, láthatjuk, hogy Nietzschenél voltaképpen egy kimunkált, effektíve létező akaratfilozófiai koncepcióról beszélhetünk, amely rendkívüli erős ösztönzését a schopenhaueri akarat fogalom kritikájából nyeri, s ami erejét a fennmaradáshoz és tovalendüléshez a kanti kritikai gondolkodás kreatív újakezdéséből veszi. Ehhez lásd bővebben: G. Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Id. kiad. 135–150.

<sup>33</sup> Richard Rorty: *Bevezetés: Pragmatizmus és Nietzsche utáni filozófia* (Beck András fordítása). In. Uő.: *Heideggerről és másokról* (Barabás András és mások fordítása). Jelenkor, Pécs, 1997. 10.

<sup>34</sup> Vö. P. de Man: *Az olvasás allegóriái*. Id. kiad. 152.

Másrészt – hogy folytassam a Nietzsche világából Rorty világába történő fordulat indoklását – Rorty *Esetlegesség...-könyvének A személyiség esetlegessége* című tanulmányában éppen Nietzsche igazság-értelmezéséhez („az igazság metaforák mozgékony hadserege”<sup>35</sup>) és akarat fogalmához nyúl annak háttérmegfestéseként, hogy valójában csupán a költők képesek belátni s „igazán értékelni az esetlegességet”. Az esetleges, a parciális, a véletlen „értékelése” itt a következőket jelenti: a költő a filozófussal és a tudóssal ellentétben magára veszi annak terhét, vagy inkább képes arra, hogy – akár az öngyőzős akarása árán is – eltekintsen attól, „hogy tényleg van egyetlen igaz leltár, az emberi szituáció egyetlen igaz leírása, életünk egyetlen egyetemes kontextusa”.<sup>36</sup> Azaz önmegismerés nem lehetséges úgy, hogy egyszerűen (vagy akár bonyolultan) tájékozódok ezen igaz leltárok és egyetemes leírások között, s amire jutottam, azt mintegy magamra veszem. Rorty szerint Nietzsche leginkább azt kritizálja, hogy az önmegismerés egy egyetemesen igaz eszmének a tipizálása lenne. Az önmegismerés önteremtés, méghozzá új nyelvek, új metaforák és új fogalmak folytonos teremtése. Ez a szekvenciózus vagy az alteritás ritmusában kibontakozó és szétáradó folytonosság vagy folyamat, az önteremtésként felfogott önmegismerés nem más, mint „a saját esetlegességünkkel való konfrontáció”. Mindez azt is jelenti, hogy odahagyom a régit, a régi nyelvet, régi metaforát, régi fogalmat, ahogy Rorty írja: kimenekülök az emberi élet esetlegességeinek örökölt leírásaiból, s egyben új leírásokat talállok ki.<sup>37</sup> Nos, ez az a pont, ahol Rorty interpretációja során először utal a nietzschei akarat fogalomra. És ez szükségképpen van így. Rorty nem kerülheti el az akaratra történő utalást, mondhatni, interpretációs kalandozása során mintegy beleütközik a nietzschei akaratba, s ez még magát a szerzőt is bizonyos értelemben meglepi. Abból látszik mindez, hogy reflektálatlanul hagyja az akarat szükségképpen előbukkanásának következményeit. Például annak tisztázását, hogy az akarat termékeny mozzanat lehet-e egyáltalán a kontingens személyiség bemutatása során, hiszen valamit vagy akarok, vagy nem. Mégis úgy tűnik, hogy Rorty a kontingens identitás megszerveződésébe az akaratot is bevonja, noha reflektálatlanul s bizonyos ambivalenciával. A következőkben csupán ezekre az akarat-applikatívumokra fókuszálok Rorty szövegében.

Nézzük hát először, miért szükségszerű az, hogy az akarat előbukkanjon Rorty interpretációjában, majd azt, hogy mi is marad tulajdonképpen reflektálatlanul nála. Az első kérdés kapcsán röviden úgy fogalmazhatunk, hogy az

<sup>35</sup> Ehhez vö. F. Nietzsche: *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* (Tatár Sándor fordítása). Athenaeum, 1992/1.

<sup>36</sup> R. Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* (Boros János és Csordás Gábor fordítása). Jelenkor, Pécs, 1994. 45.

<sup>37</sup> Vö. I. m. 44–46.

idő problémája, illetve az idő és az akarat viszonya miatt. Az esetlegességgel való szembesülésünk az időben megy végbe. A régi és az új egymáshoz való viszonyát az idő határozza meg. Az igazság viszont valami örök, időn kívüli entitásként, tartós jegyként abszolutizálódik a nyugati metafizikai tradíció horizontján. Aki tehát az esetlegességgel szembesül önmaga megismerése, vagyis önmaga megteremtése során, egyszersmind az idővel szembesül. Rorty értelmezésében Nietzsche szerint

„a fontos átlépendő határ nem az, amelyik az időt az időtlen igazságtól elválasztja, hanem inkább az, amely a régít az újtól választja el. Úgy gondolja, hogy az emberi élet annyiban győzedelmes, amennyiben léte esetlegességeinek örökölt leírásaiból kimenekül, és új leírásokat talál. Ez a különbség az igazság akarása és az önlegyőzés akarása közt. Ez a különbség a megváltásnak azon elgondolása közt, hogy valami nálunk nagyobb és tartósabbal lépünk kapcsolatba, és aközött, ahogy Nietzsche leírja a megváltást: 'újraateremtése mindannak, ami 'volt', 'ímgyen akartam'-má'”.<sup>38</sup>

Nos, a régi és az új közti különbségre, arra a visszahozhatatlan, a történetből az épp megtörténtet végérvényesítő mozzanatra, keletkező résre, átléphetetlen szakadékszerű törésre, ami a régít az újtól elválasztja, Nietzschénél, mondjuk így, a legelementárisabban az akarat reflektál. Azok a szavak, amelyeket Rorty idéz, az *Így szólott Zarathustra* második részének *A megváltásról* című beszédéből valók s az akaratnak a létezésben betöltött szerepét inszenálják. Az akarat legmagányosabb bánata, haragja, dühe, bosszúérzése a már megtörténttel szembeni tehetetlenségéből ered. Hogy nem tud, nem bír visszafelé hatni. Ebből következően voltaképpen két dolgot tehet. Vagy mindig újat akar, vagy a már megtörténtet állítja be oly módon, hogy az idő, az, ami történik, az „Így akartam!” implikátumába sűrűsödjön.

Ezen a ponton egy kicsit meg kell állnunk, s – hogy stílszerűen szóljak – el kell időznünk. Merthogy itt valamit Rorty feltáratlanul hagy, ami pedig az akarat kontingens létmódja tekintetében lényeges mozzanat. Az amerikai filozófus ezt a Zarathustra-locust lényegében a nietzschei intenció szerint idézi és elemzi, vagyis az „Így akartam!” felkiáltását a megváltás gesztusaként revelálja. Nietzsche a következőt írja: „Megváltani az elmúltakat, és 'Így akartam!'-má teremteni minden 'Megesett'-et – ezt nevezném csak megváltásnak én!” Rorty ezt az önlegyőzés akarásának folyamataként értett géniusz életeként írja le,

---

<sup>38</sup> I. m. 45–46.

„aki [mármint a géniusz – V. T.] azt tudja mondani a múlt megfelelő részéről: 'ígyen akartam', mivel megtalálta a múlt olyan leírási módját, ahogy azt a múlt soha nem ismerte, és ennél fogva olyan ént talált magának, amelyről elődei soha nem tudták, hogy lehetséges.”<sup>39</sup>

Ám Nietzschénél a véletlen ezen megváltása, az idő elkapása s uralása részint feltételes módon szerepel a mondatban: „ezt nevezném csak megváltásnak én!” – mely fordulatban („ezt nevezném csak”) megvan persze a győzedelmi büszkeség retorikai lenyomata, de egyben az elcsúszás-eltolódás grammatikai mintázata is. Ebből következően az akarat nemhogy nem segít ént találni, de egyenesen ellehetetleníti, vagy kevésbé fatálisan fogalmazva mindig szituációhoz köti, kontextualizálja ezt a processzust. (Nem is beszélve arról, hogy a megváltásról szóló eme szöveg Zarathustra részéről „púpos beszédként” identifikálódik, helyesebben retorizálódik, az elnövést, a túlzást, a felhalmozódást, abnormitást foglalva magában.<sup>40</sup>)

Azt is figyelembe kell venni azonban – s ezzel Rorty a legkevésbé sem számol –, hogy az akarat e véletlent megváltó munkája a géniusz részéről utólagos önigazoló gesztusként is értelmezhető. Éppen „így akartam”. Ezáltal az akarat belemerevedik egy metanarratív igazoló gesztus reflektálatlanul hagyott pózába, azaz pontosan a kontingencia ellenében ható, abszolút igazság pozíciójában találjuk. Mindezzel természetesen nem is az a baj, hogy az ilyen én az idő hatalmának való alárendelődését vonakodva bár, de elismeri – mit is tehetnénk mást –, hanem hogy az ilyen én a szituativitást, az épp így fordult..., esett... eseményszerűségét nem reflektálja s kritizálja, hanem abszolutizálja, sőt mitizálja.

Az akarat sokat, sokféleképpen és szüntelenül szövegel, nem csak – sokszor a legkevésbé sem – előírányoz és tilt.

---

<sup>39</sup> I. m. 46.

<sup>40</sup> Vö. F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Id. kiad. 174.